УДК 171

Добко Т.Д. – Ph.D.
Український католицький університет (Львів)

СВ. ТОМА АКВІНСЬКИЙ ПРО ОСТАТОЧНУ МЕТУ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ В «СУМІ ТЕОЛОГІЇ» (кн. I-II)

В статті розглянуто погляди середньовічного філософа і богослова Томи Аквінського на остаточну мету людського існування та її значення щодо участі людини в суспільно-політичному житті. Автор висвітлює розуміння евдаймонії як інклюзивної мети людського існування, яка охоплює всі види благ, до яких людські природні прагнення скеровані заради них самих.

Ключові слова: евдаймонія, щастя, людська природа, споглядання, чеснота, Бог, суспільство, політичне життя, Тома Аквінський.

Добко Т. Св. Фома Аквинский о конечной цели человеческого существования в «Сумме Теологии» I-II. *В статье рассматриваются взгляды средневекового философа и богослова Фомы Аквинского о конечной цели человеческой жизни и ее значении для участия человека в общественно-политической жизни. Автор исходит из понимания эвдаймонии как инклюзивной цели человеческого существования, охватывающей все виды благ, к которым человеческие естественные стремления направлены ради их самих.*

Ключевые слова: эвдаймония, счастье, человеческая природа, созерцание, добродетель, общество, политическая жизнь, Фома Аквинский.

Dobko T. St. Thomas on the last end of human life in *Summa Theologica*, I-II. *This article presents the views of the medieval philosopher and theologian Thomas Aquinas about the final end of human life and its meaning for the human person's participation in social and political life. We adopt understanding of eudaimonia as the inclusive end of human existence comprising all kinds of goods that are willed in human natural strivings for their own sake.*

Keywords: eudaimonia, happiness, human nature, contemplation, virtue, God, society, political life, Thomas Aquinas.

Більшість суспільних мислителів, скоріше усього, погодилася б з твердженням, що з приходом християнства у світ сталися значні зміни в розумінні суспільних справ і відповідно критеріїв оцінки конкретних історичних проявів суспільного й політичного життя. Навряд чи подібної згоди серед філософів можна досягти щодо їхньої оцінки якості цих змін та ефекту, що його справило християнство на суспільні процеси та їх розуміння.

З одного боку, поширений погляд, що, змістивши основні турботи людського життя в позаземну реальність, християнство позбавило суто світське існування людини внутрішнього значення та цінності. При цьому твердять, що християнство трактує людське існування у світі і його базові прояви або як засіб для досягнення якоїсь вишньої цілі або як обтяжливий тягар, якого можна і треба позбутися на шляху релігійної практики. Іншими словами, суспільна дійсність, яка не має прямого відношення до вишнього покликання людини, не варта уваги.

З іншого боку, можна наштовхнутися на іншу крайність в поглядах на суспільне значення християнської новини, згідно з якими християнський світогляд і практику ототожнюють із суспільним і політичним життям та їхніми законами функціонування й розвитку. Подібну точку зору уособлює різновид теології визволення, в якій християнська вістка спасіння розглядається передусім в категоріях соціальної чи політичної програми перетворення людського існування у світі.

Обидва підходи у висвітленні християнського розуміння суспільного і політичного життя є хибними. Розглянемо, яку відповідь на нашу дилему міг би дати Тома Аквінський, а для цього звернемося до його поглядів на кінцеву мету людського життя.

1. Аристотель про евдаймонію як остаточну мету людського життя. Одним з головних зацікавлень античної етичної думки було встановлення достатніх та необхідних умов, за яких людське життя можна би було вважати таким, що відбулося, по-людськи сповненим і вдалим. Іншими словами, стародавні мислителі прагнули визначити, що складає зміст *евдаймонії*, тобто сповненого людського життя. Зацікавлення кінцевою метою людського існування перебуває також в центрі уваги етичних роздумів Томи Аквінського й надає їм характерної єдності.

Оскільки Тома з Аквіну в якомусь сенсі переймає Аристотелеве визначення щастя або евдаймонії, варто спочатку коротко розглянути зміст і значення цього поняття на основі «Нікомахової етики» Аристотеля. На самому початку своєї книги [2, I,7] грецький філософ дає формальне визначення того, що він розуміє під евдаймонією. Для нього щастя є, по-перше, остаточною ціллю людського прагнення, а, по-друге, самодостатнім і найбільш досконалим благом, якого прагне людина.

Нерідко вважають, що Аристотелеве твердження про евдаймонію як остаточну ціль будь-якої людської дії підтверджує його переконання, що існує одне-єдине людське благо непохідної природи, яке здатне покласти край практичному розумуванню людини. З цієї точки зору, всі інші блага, що можуть увійти в сферу практичної важливості, повністю вичерпують своє значення як функції досягнення цього блага.

Насправді ж, задумом Аристотеля є встановити, у чому полягає *інклюзивна* мета людського життя. Ця мета й спосіб її досягнення мають відповідати гідності людської істоти саме як людини. Більше того, в житті, наповненому прагненнями досягти цього практичного ідеалу, все, чого людина прагне заради нього самого, буде складати невід'ємну частину цієї інклюзивної і найвищої мети. Аристотель добре усвідомлює, що жодне окреме людське благо, навіть виступаючи кінцевою ціллю певного ланцюга людських волевиявлень, в кінцевому підсумку не може саме по собі дати ствердну відповідь на питання «Чи стан речей, який засвідчує реалізацію будь-якого окремого блага внаслідок людського рішення, здатен вповні задовольнити людину?» Лише самодостатнє благо, завдяки здійсненню якого людина у своєму житті перестає відчувати потребу в будь-чому іншому, є єдиним кандидатом для відповіді на це питання. Це самодостатнє та інклюзивне благо охоплює всі можливі види конкретних цілей *в собі* або блага, до яких людські природні прагнення скеровані *заради них самих*. І воно охоплює ці блага таким чином, що після задоволення всіх цих прагнень людське життя вже більше не відчуває браку ні в чому. «Ціль у собі», або «самоціль», така як «честь, приємність, розум і всі чесноти» зі списку Аристотеля [2, I,7], людина обирає частково заради неї самої, оскільки вона є кінцевою ціллю, і частково заради евдаймонії, оскільки вона є її *частиною*. Зв'язок між щастям і такою самоціллю ніколи не має характеру зв'язку між метою і засобом її реалізації. Сама евдаймонія досягається тільки шляхом реалізації повного набору таких кінцевих або базових благ як цілей у собі. Так приходимо до формального означення евдаймонії та її формального змісту, що його знаходимо у творах як Аристотеля, так і Томи Аквінського.

2. Тома Аквінський про Бога як остаточну мету людського життя. Тома з Аквіну, як і Аристотель, відкидає, як претендентів на наповнення змістом правдивого і досконалого людського щастя, (1) зовнішні блага фортуни, такі як багатство, честь, слава, влада; (2) тілесні блага, такі як здоров'я, краса, тілесна сила; (3) задоволення. Володіння цими благами не може послужити ні головним, ні засадничим елементом щастя. При цьому обидва мислителі не заперечують, що ці блага як такі є бажаними і можуть сприяти людському щастю, хай і в дещо другорядний спосіб, якщо порівняти з тим, що складає ядро справжнього щастя.

Розглянемо найбільш визначну відмінність між філософами. Аристотель вбачає суть щастя в неперервній і безперешкодній дії, що здійснюється згідно із засадами чесноти. За чесноту Аристотель приймає як моральну, так і інтелектуальну досконалість. На противагу до цього, Тома з Аквіну стверджує, що остаточне щастя людини не може полягати в володінні благами душі чи взагалі будь-якими сотвореними благами. Тільки сам Бог і перебування в Ньому може бути змістом людського щастя. В споглядальній єдності з Богом як вічним джерелом усієї правди, добра і буття людська особа може осягнути своє правдиве щастя або те, що Тома називає досконалим блаженством. Що більше, таке досконале щастя неможливо осягнути в цьому житті.

Щоб обґрунтувати цю думку, Тома Аквінський відштовхується він поняття природної схильності або природного бажання. З онтологічної точки зору, кожна істота має природне бажання повноти свого буття відповідно до своєї природи. Природне бажання людини позначене її духовністю. Для Томи засадничою ознакою духовної істоти є її інтенційна відкритість на тотальність буття, яка в першу чергу проявляється в здатності людини до пізнання. На основі цієї духовної відкритості виникає природне бажання брати участь в цій тотальності буття, або точніше, завдяки знанню в якомусь сенсі «ставати» цією тотальністю. Природне бажання знати і розуміти все суще кульмінує в прагненні пізнавально збагнути остаточну підставу всього буття в його сутності. Як духовна істота, людина первинно спрямована у своєму прагненні пізнання на причину всього буття.

Щастя є станом, у якому людина в якийсь спосіб оволодіває всіма об'єктами своїх природних бажань. Не залишається більше нічого, що могла би прагнути й шукати щаслива людина. Тож, на думку Томи, «якщо, отже, людський розум, пізнаючи суть якогось сотвореного ефекту, пізнає щодо Бога не більше того, *що Він є*, здобута ним досконалість ще не означає, що Першопричина стала досяжною, і в розумі залишається природне бажання шукати причину. Звідси, він ще не є досконало щасливим. Отже, щоб бути досконало щасливим, розум повинен досягти саму Сутність Першопричини» (тут і далі переклад мій – *Т.Д.*) [1, I-II, q.3, a.8].

Більше того, Тома Аквінський наводить аргументи, що це природне бажання людини не може бути задоволене в цьому житті. З одного боку, жодне з окремих земних благ, ані сума всіх таких благ не може замінити собою Бога як остаточну ціль людських бажань. З іншого боку, доступний людській істоті зв'язок з Богом у цьому житті є надто збіднений й недостатній, щоб заспокоїти її природне бажання істини, добра і буття. Ні пізнання Першопричини, здобуте на філософських шляхах, ні пізнання Бога за посередництвом віри не спроможні досконало ощасливити людину.

Тома Аквінський вважає, що реалізуючи свої інтелектуальні спроможності у здобутті теоретичного знання людська особа актуалізує свою найвищу досконалість як духовна істота. На його думку, розумова природа людини проявляє себе двояко. По-перше, розум може започаткувати діяльність, в здійсненні якої він залишається в якомусь значенні сам зі собою або з тим, що подібне до нього. Таким чином він здатен актуалізувати те, що закладене в ньому як можливість. У такому разі йдеться про людську здатність до пізнання і споглядання. По-друге, розум може втрутитися в щось практично, в щось, що в якомусь сенсі є чужим і зовнішнім щодо нього. Тут розум виражає себе у спробі впорядкувати і оформити «з розумом», тобто відповідно до пізнаної правди, цей чужий матеріал. Цей тип діяльності займає нижчий щабель в ієрархії, на думку Томи, оскільки за означенням має за передумову для своєї дії і вияву існування тіла. З іншого боку, перший тип діяльності розуму має, так би мовити, суто духовний характер і отже питомо відповідає людині як духовній істоті. Тож досконале блаженство людини повинно полягати в найповнішому здійсненні його найвищої за гідністю діяльності, спрямованої на найвищий за гідністю об'єкт цієї діяльності. Це може статися тільки в акті людського споглядання Божественної Сутності.

Якщо ізолювати ці твердження від інших роздумів Томи, може скластися враження, що питання щастя людини не повинно навіть розглядатися поза контекстом Церкви та її релігійного життя. Чи Тома пропагує чернечий ідеал людського існування? Якщо б він був правим у цих міркуваннях, чи не стає все *практичне* життя людини якщо й не цілком безглуздим, то принаймні не настільки важливим, як всі звикли думати?

3. Тома Аквінський про недосконалу й досконалу евдаймонію. Одним з найбільш корисних для правильної оцінки розуміння змісту і значення життя людської особи в етиці Томи Аквінського є його розрізнення між *недосконалим* і *досконалим* щастям людини. «Що ж до людей, залежно від стану їхнього життя, їхньою остаточною досконалістю є та дія, через яку людина поєднується з Богом: ця дія, однак, не може бути неперервною, і, відповідно, не є тільки однією дією, оскільки вона помножується внаслідок розривів. З цієї ж причини, в теперішньому стані життя досконале щастя залишається недосяжним для людини. Звідси випливає, чому Філософ, розміщуючи людське щастя у цьому житті, говорить тільки про недосконале щастя, а після довгого обговорення завершує: Ми називаємо людей щасливими, та тільки по-людськи» [1, I-II, q.3, a.2, ad.4]. З цитованого уривку можна зробити висновок, що Тома приписує Аристотелю вжиток поняття евдаймонія у тому сенсі, в якому він називає його недосконалим щастям. «У своїй книзі про етику Філософ розглядає недосконале щастя, що його можна осягнути в цьому житті» [1, I-II, q.3, a.6, ad.1]. Таким чином, недосконале блаженство перебуває цілком у наших силах.

Тома Аквінський не має наміру протиставляти досконале і недосконале блаженство. У своєму розрізненні він наголошує на «ідеї розвитку та участі, і відповідно перманентного змістовного зв'язку і спорідненості між двома формами щастя». Згідно з християнським переконанням, скінченне не може бути знецінене чи знищене нескінченним, а радше перебуває у змістовному відношенні до нього. Цей зв'язок є відношенням участі і здатності бути вдосконаленим нескінченним. Все, що в теперішньому житті має змістовне значення для щастя людської особи, досяжного в *status viae*, збереже своє значення в контексті нескінченного призначення людини.

Можна вказати на іншу причину, чому недосконале блаженство є природним союзником надприродного блаженства. Часто Тома Аквінський описує стан щастя в термінах людського

сповнення і повної досконалості людської природи. Природно зробити з цього висновок, що все, що справді здатне вдосконалити людську природу, хай як недосконало, не може бути в протиріччі до того, що єдине спроможне довести людину до повної досконалості її буття. Людська природа та її досконаліcть є для Томи головним об'єднуючим принципом тяглости і гармонії між недосконалим і досконалим щастям.

4. Тома Аквінський про складові недосконалого щастя людини. Тома з Аквіну вважає, що «недосконале щастя, досяжне у цьому житті, людина здатна здобути власними природними силами, так само як чесноту, в дії якої й полягає це щастя» [1, I-II, q.5, a.5c]. Якими є ті чесноти, що з них складається людське недосконале щастя? Як відшукати ті цілі людського прагнення, які би могли послужити благом чеснот і складовими людського щастя?

Тома Аквінський, як і Аристотель, вважає, що саме здатність практичного розуміння здатна ідентифікувати моральні чесноти як цілі, згідні з природною схильністю людини. Це розуміння він артикулює в перших принципах практичного розуму або приписах природного права. Природне право стосується тих благ, що їх природно бажає людина і які стають властивими об'єктами її природних схильностей. Більше того, ієрархічний порядок серед приписів природного права відповідає порядку людських природних схильностей. Всі ці природні людські блага є кінцевими і незводимими. Брак якогось з них рівноцінний до певного дефекту, більше чи менше вагомого, в повноті досконалості людського щастя. Звісно, серйозність цього дефекту відповідає важливості відсутнього блага.

Тома Аквінський подає такий перелік кінцевих цілей:

(1) всі блага, які «відповідають природі, що її людина поділяє з іншими субстанціями», тобто все те, що сприяє збереженню і підтриманню людського буття і життя;

(2) «речі, які стосуються людини більш специфічно, відповідно до тієї природи, що її людина поділяє з іншими тваринами, як-от статеві стосунки, виховання нащадків і т.д.»;

(3) блага, які притаманні людині як розумній істоті, як-от природна схильність людини «пізнавати істину про Бога і жити в суспільстві» [1, I-II, q.94, a.2c];

(4) «до цілей моральних слід долучити цілі інтелектуальних чеснот; звідси, інтелектуальні чесноти такі, як мудрість, наука і розуміння» [1, I-II, q.57, a.2c].

Видно, що Тома Аквінський вбачає в суспільному існуванні людини одну з її природних цілей духовного характеру, приналежну до людського щастя. Іншими словами, людське суспільство є природним, воно наперед визначене людською природою і знаходить у ній свою основу і обґрунтування. Більше того, оскільки людська природа сотворена Богом, випливає, що створивши її сам Бог побажав людське суспільство.

Людські дії під керівництвом моральних чеснот знаходять своє питоме й найбільш природне вираження саме в суспільному і політичному житті. Так виринає один з найбільш засадничих взаємозв'язків між недосконалим блаженством і суспільно-політичним задіянням людини. Йдеться про те, на що Аристотель звертає увагу наприкінці своєї «Нікомахової етики». Так виглядає, що людське щастя є, на думку Аристотеля, найвизначнішим об'єктом політичної турботи. Воно постає як найбільш засаднича підстава (*raison d'être*) політичного життя і діяльності. «Отримати правильний вишкіл чесноти з юнацьких літ складно, хіба що людина виховується під впливом правильних законів» [2, 1179b, 32-3]. Хоча часто люди входять в суспільні й політичні стосунки один з одним з метою отримати певну користь чи приємність від інших, суспільне й політичне життя у своїй правдивій і незводимій природі призначене для того, щоб сприяти і плекати людське щастя, допомагати людині осягнути остаточну мету її життя.

Саме тут починаєш розуміти важливість щастя як спільного блага всієї людської спільноти, як особливий принцип соціального згуртування. Важливо ще раз наголосити, що визначальним елементом цього спільного блага є чеснота в дії, тобто благо, яке не підлягає принципам конкуренції і за своєю природою здатне бути об'єднуючим принципом між людьми.

5. Тома Аквінський про споглядальне та практичне життя як складові людського щастя. Неодноразово Тома з Аквіну стверджує, що у спогляданні та інтелектуальних чеснотах ми втішаємося зародком того правдивого щастя, яке полягає у знанні істини. Він наполягає на першості спекулятивного розуму в недосконалому блаженстві: «Недосконале щастя, яке можна здобути тут, полягає передусім і принципово в спогляданні, а вже потім в операціях практичного інтелекту, що керує людськими вчинками та пристрастями, як це зазначено в Етиці X, 7,8» [1, I-II, q.3, a.5c]. Серед іншого, передумовою ствердження цієї першості є переконання Томи, що «остаточне і досконале щастя, яке очікуємо в прийдешньому житті, полягає цілковито в спогляданні» [1, I-II, q.3, a.5c].

Такий хід думок може справити враження, що для Томи тільки споглядальне життя є тим, що має значення. Насправді ж, він обговорює різні способи приналежності чогось до людського щастя. Скажімо, операції людських чуттєвих органів можуть належати до щастя як його передумова або як наслідок, але не як його істотна за змістом частина. Щось може належати до щастя як властивий акцидент, як, скажімо, насолода, що є наслідком володіння досконалим благом [1, I-II, q.2, a.6c]. На відміну від цього, тілесне задоволення не є ні істотним для щастя, ні його властивим акцидентом. Зв'язок задоволення зі щастям є похідним до його зв'язку з тілом, яке належить до людської досконалості «не за суттю, як з необхідністю належить до неї душа, а як необхідне для добробуту людини… Звідси слідує, що хай тіло й не належить в першу чергу до досконалості людського Щастя, воно належить до неї у другу чергу» [1, I-II, q.4, a.6c].

Хай яким є взаємозв’язок між різними типами людських благ, хай якою є їхня ієрархічна структура і відповідно їхня релевантність для людського щастя, вони є засадничими благами людини, остаточно незалежними й непохідними у своїй доброті. В іншому разі, вони не могли б служити цілями перших принципів практичного розумування, які, за Томою, «є для практичного розуму тим самим, чим для розуму спекулятивного є перші принципи силогістики, оскільки і одні, і другі є самоочевидними принципами» [1, I-II, q.4, a.2c].

Що більше, відомо, що саме Тома з Аквіну наполягає на єдності людської природи як єдності у складності. Для нього, людська особа є чимось більшим ніж тільки душею, хоча духовна душа, поза усяким сумнівом, залишається в ній найвищою реальністю. У такому разі, досконалість, або щастя, або остаточна мета людини мусить мати комплексний характер також.

При цьому належний пошук і потвердження цих численних благ, які складають людське щастя, можливі тільки завдяки усвідомленню їхнього стосунку до того найвищого і досконалого Блага, яке відмінне від них усіх і є джерелом всіх інших благ. Це усвідомлення спадає на думку людини в її спогляданні Бога. Що більш досконалою є ця споглядальна єдність з Богом, тим більш належно і досконало людина спроможна потвердити всі інші засадничі блага.

6. Тома Аквінський про суспільний і політичний виміри людського існування. Тепер можна спробувати сформулювати бачення Томи щодо християнського ставлення до суспільного і політичного вимірів людського існування. Було би помилкою відчитувати його думки так, ніби він бажав би, щоб люди забули чи знехтували свої соціальні й політичні обов’язки при усвідомленні, що є істотною частиною їхнього справжнього чи досконалого щастя. Більше того, суспільне й політичне життя є відкритим для християнина саме *як* християнина. Тома не дотримується думки, що людина слушно турбується такими питаннями тільки до того моменту, поки не усвідомить свого нескінченного призначення. Поняття участі робить зрозумілим і цінним залучення християнина у справи суспільного життя і політики саме як християнина. Таким чином, християнський світогляд не знецінює суспільно-політичну діяльність у її значенні і важливості, не робить її лише випадковою чи чужою для християнина у його релігійній ідентичності.

Важливо ствердити, що Тома Аквінський не бачить протиріччя між релігійним і суспільно-політичним ангажуванням людини. Вони різняться у багатьох відношеннях; останнє може бути, при потребі, принесене у жертву заради першого; але вони не суперечать один одному. Певне відчуття поглядів Томи на зв'язок між цими сферами людського існування можна почерпнути з його роздумів про зв'язок між державою і Церквою. Цей стосунок уподібнюється до стосунку між розумом і вірою. Аналогічно до розуму, держава має властиві для неї і незалежні цілі й засоби для їхньої реалізації. Вона є автономною у своїх цілях і діях. Та це все не змінює того факту, що природна мета держави, яка полягає у забезпеченні людського недосконалого щастя, підпорядкована людській надприродній меті досконалого щастя, що є питомою турботою Церкви. Цей стосунок підпорядкування поряд зі стосунком участі дозволяє Томі висловити своє переконання, що християнський державний діяч у своєму намаганні зорганізувати людську спільноту задля мети осягнення її питомих природних цілей завжди повинен брати до уваги більш фундаментальні надприродні цілі людського існування і діяти у гармонії з ними.

З іншого боку, ототожнення релігійного життя людини з її політичним існуванням, як це відбувається в теології визволення, цілком чуже думці Томи Аквінського з його наполяганням на спогляданні Бога як центральному елементі людського щастя. Тома вважає, що «відповідно до того, ким людина є і чим володіє, вона не є призначена для політики; і звідси випливає, гідність чи негідність її дії не визначається передусім у відношенні до політики» [1, I-II, q.21, a.4, ad.3]. У спогляданні істини і Бога людина виходить за межі суспільного і політичного життя і вступає в більш безпосередній і ближчий взаємозв’язок з остаточною метою людського існування.

Література:

1. Aquinas St. Thomas. Summa Theologica // Complete English Edition of St. Thomas Aquinas' *Summa Theologica*, v.2 / St. Thomas Aquinas; [trans. by Fathers of the English Dominican Province]. – Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981.
2. Aristotle. Nicomachean Ethics / Translated, with introduction and notes, by Martin Ostwald. – Indianapolis; New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1962.
3. Finnis J. Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man / John Finnis. Aquinas Lecture given at Blackfriars, Oxford, 1985.
4. Forschner M. Über das Glück der Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant / Maximilian Forschner. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
5. Spaemann R. Happiness and Benevolence / Robert Spaemann; [trans. by Jeremiah Alberg, S.J.]. – Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 2000.